APUNTES

Reflexiones pastorales sobre el poder comunitario

Aquiles Ernesto Martínez

Facing the Dilemma: The Case for Latin America as a Mission Field

Carlos F. Cardoza-Orlandi

Reflexiones teológicas desde el margen hispano

Year 16, No. 1, Spring, 1996
Año 16, No. 1, Primavera, 1996

PRESENTACION

Dedicamos el presente número a dos artículos vinculados por un hilo misiológico. El primero, por el Rdo. Aquiles Ernesto Martínez, es un análisis de la correspondencia de Pablo con los tesalonicenses, continuación de otro trabajo que publicamos antes (Año 15, No. 1, Primavera, 1995). En este análisis, el autor muestra claramente que el tema misiológico es imprescindible tanto para entender la situación de la iglesia en Tesalónica como para entender la nuestra hoy, y para relacionar la una con la otra. El Rdo. Martínez, estudiante doctoral en Iliff School of Theology, trabaja en su tesis doctoral sobre un tema parecido, al tiempo que sirve como pastor metodista unido en Illinois.

El segundo artículo, por el Rdo. Carlos F. Cardoza-Orlandi, explora el dilema en que se vieron las juntas misioneras protestantes norteamericanas a raíz de la Conferencia Mundial Misionera de 1910. En aras de la cooperación interdenominacional, esa conferencia excluyó la consideración de la obra misionera en territorios ya cristianos, entre ellos la América Latina y el Caribe. En este trabajo y otro que nos promete, el Prof. Cardoza-Orlandi discute el modo en que las juntas misioneras justificaron su trabajo en esos territorios, y cómo eso ha afectado la autocomprensión del protestantismo latino. El Rdo. Cardoza-Orlandi es Instructor de Cristianismo Mundial en Columbia Theological Seminary.

Apuntes (1SSN # 0279-9790) is published quarterly by the Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, Dallas, TX 75275. Second class postage paid at Dallas, TX 75260 and additional mailing offices. Subscription is $10.00 per year.

POSTMASTER, send address changes to: Apuntes, Mexican American Program, Perkins School of Theology, Southern University, Dallas, TX 75275.

Manuscripts are to be sent to our editorial offices: Apuntes, Justo L. González, Editor, 336 Columbia Dr., Decatur, GA 30030. **Materials sent in an IBM compatible system are much appreciated.**

Mailing and printing of **Apuntes** are provided by the United Methodist Publishing House.

Reflexiones pastorales sobre el poder comunitario

Aquiles Ernesto Martínez

Introducción

Precisar el significado e implicaciones del término "poder" es una tarea un tanto complicada puesto que el tal alude a una serie de realidades humanas muy complejas. Esta tarea requeriría una extensa discusión.[1] Como bien sabemos, el poder es **relacional**.[2] No obstante, en su sentido más popular el vocablo apunta a una condición intrínseca o propia del ser humano. Poder es esa energía para actuar, capacidad para influenciar o facultad para generar. Es ser y hacer, no una abstracción. En este sentido, la palabra puede tomarse como símbolo de la vida misma. Por lo tanto, y sin ánimo de caer en simplismos, bien podemos aseverar que el poder es de dominio común ya que hay poder en **todo** ser humano en virtud de la vida que éste posee.[3]

El grado y tipo de poder, por supuesto, dependen de la calidad y condiciones de vida de cada persona o grupo social. Instituciones e ideologías han privado a nuestras comunidades cristianas de ese derecho y deber a la vida, y a la vida en abundancia. Por sobradas razones y a través de multiformes mecanismos, éstas han despojado a hombres y mujeres del uso de esa capacidad, energía o habilidad para ser y hacer. Con frecuencia el sistema imperante ha concedido a un grupito de "especialistas" el control para dirigir y tomar decisiones en asuntos de fe y misión, y juntamente con ello se les ha dado el aparataje religioso para protegerlos, consolidarlos y justificarlos. Mientras tanto, las mayorías han quedado en el olvido.

La secuela es triste y de proporciones enormes a la vez. El síndrome de la inutilidad ha amordazado el potencial del pueblo para ser y hacer. Sin quererlo, por ingenuidad o simplemente por ignorancia, las estructuras eclesiásticas han averiado la fibra de nuestras comunidades afectando su etnicidad, raza, género, historia, espiritualidad, y sentido de misión. Todo esto ha golpeado la auto-estima del pueblo trayendo como consecuencia la pasividad y el parasitismo. Por

1 Véase James Newton Poling, *The Abuse of Power: A Theological Problem* (Nashville: Abingdon Press, 1981), p. 12; Janet R. Cawley, "The Concept of Power in Ecclesiology," *Toronto Journal of Theology* 3 (1987): p. 15; Nicholas Abercrombie, Stephen Hill y Brian S. Turner, *Dictionary of Sociology* (London: Penguin Books, 1984), p. 16; Derek Tidball, *The Social Context of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), p. 55.

2 En otras palabras, el grado o nivel de esa "energía" (que denominamos "poder") se determina en base al tipo de relación para con los demás dentro del marco de un sistema o estructura dada.

3 Poling, *The Abuse of Power: A Theological Problem*, pp. 12, 24.

desgracia, muchos hermanos y hermanas han internalizado la falacia de que el poder para pensar, creer y actuar es propiedad de los que "están arriba" en la estructura de la iglesia. Se les ha hecho creer que el mal llamado "clero" es poseedor del conocimiento "normativo."

El cuadro es común en aquellas comunidades de tradición católica y en las iglesias históricas ("mainline churches"). Nuestra gente parece haber sido expropiada de la vida misma y la energía que le es propia. Y muchos de nuestros líderes tienen una cuota de responsabilidad en esta problemática. Por fortuna, un buen número de creyentes ha desafiado y se ha sobrepuesto a este mal. Muchos han reclamado para sí mismos el poder de vivir, y lo han puesto en práctica con éxito. Bajo la consigna de que la capacidad para ser y actuar es un legado de Dios para toda la iglesia y de que la misión de Dios en la sociedad no depende exclusivamente de "los peritos de la religión", estas personas han hecho uso de su poder para misionar.

En la tradición bíblica quizá no hay comunidad tan segura de sí misma y de sus capacidades para ser y actuar como la iglesia de Tesalónica. Esta joven y pequeña congregación es el vivo retrato de personas que hicieron suyo el poder para vivir, dando muestras de vitalidad a lo largo de su peregrinaje religioso. Su condición de comunidad explotada no la neutraliza o la desalienta. Tesalónica lucha por sobrevivir ante los feroces ataques de la cultura dominante griega. Su tenacidad nos recuerda que el poder es inherente a la vida misma del pueblo de Dios, y que éste puede evidenciarse en hechos concretos dadores de vida. Desde esta óptica, la inutilidad es un mito.

En Tesalónica se encarna nuestro baluarte de fe y praxis el cual sirve de aliciente a nuestras comunidades que a menudo aparentan ser víctimas de un clasismo solapado que las atrofia y hasta las deshumaniza.[4] Asimismo, Tesalónica sirve como refuerzo ideológico para aquellas iglesias que en nuestras denominaciones han sido motivo de inspiración y lucha.

Poder y comunidad: realidades concurrentes en Tesalónica

El dinamismo de los tesalonicenses obedece en parte a la encomiable labor pastoral de Pablo. Como ya hemos señalado, el apóstol establece y cultiva relaciones fraternales con la iglesia, su ministerio pastoral en esa comunidad es intachable, se preocupa por el bienestar de ellos, estimula la fe y la acción de la iglesia resaltando las proezas de la misma, y reafirma su identidad con palabras

4 Las presentes consideraciones complementan las ideas desarrolladas en mi anterior ensayo titulado "El Apóstol Pablo y la comunidad de Tesalónica: Lecciones sobre el uso del poder," *Apuntes* 15 (1995): pp. 3-13.

de esperanza.[5]

No obstante, la mayor virtud de esta iglesia consiste en haber tenido un claro entendimiento de la naturaleza de la vida cristiana y en su plena confianza en las habilidades de sus miembros para misionar.[6] A pesar de ser inexperimentada y pobre,[7] ella lucha por vencer el sincretismo de la época y las luchas cotidianas (2 Tes 1:4-5; 3:3-4). Sigue los lineamientos apostólicos al pie de la letra (1 Tes 4:1), y Pablo les anima a seguir así (2 Tes 2:5; 3:4). Pablo se regocija (1 Tes 2:19-20; 3:9), da gracias a Dios (1 Tes 1:2; 2 Tes 1:3-4; 2:13), y ruega porque Dios cumpla su propósito en ellos(2 Tes 1:11; 2:16-17). La iglesia de Tesalónica es una comunidad vibrante, entusiasta y llena de vitalidad. Ella es símbolo del poder enraizado en cada uno de sus miembros, el cual se manifiesta en fe, amor, y esperanza (1 Tes 1:3; cf. 3:6), virtudes que lejos de mermar crecen (2 Tes 1:3).

Las relaciones humanas entre Pablo y la iglesia forjan vida y crean condiciones ideales para el uso del poder comunitario. De hecho, en Tesalónica hay una democratización relativa del poder, el cual no se concibe arbitrariamente "desde arriba" pues todos participan de él. Así pues, poder y comunidad son términos que convergen. Según podemos deducir de las páginas del Nuevo Testamento, la iglesia de Tesalónica acuerda establecer una relación de autoridad con Pablo en la que él guía e instruye a la misma, pero es la comunidad la que finalmente legitima la autoridad apostólica de Pablo y la ejecución de la misma. Sin embargo, lo interesante de esa relación es que en ella no hay señales del uso de la fuerza o la coacción. Además, dentro de esa relación se retiene el espíritu fraternal y de amistad.[8] Consecuentemente, el poder de la comunidad fluye con libertad. Aún cuando la iglesia es parte de la sociedad jerárquica y patriarcal del imperio romano, el poder no se reduce exclusivamente a una clase, género, grupo étnico o religioso. No se ve en ella una estratificación de las relaciones humanas a ultranza.

En contraposición a algunas de nuestras denominaciones, el poder no se

5 Véase Martínez, "El Apóstol Pablo y la comunidad de Tesalónica", pp. 6-11.

6 Existen otras variables culturales que seguramente explican el porqué de la vitalidad de esta iglesia. Desafortunadamente, no tenemos acceso directo a esa evidencia.

7 Cf. 1ra. Tes. 4: 11-12; cf. 2:6, 9; 2da. Tes. 3: 8-9. Néstor O. Míguez, "La composición social de la iglesia en Tesalónica", *Revista Bíblica* 51 (1989): pp. 76-80.

8 Aunque la relación entre Pablo y los tesalonicenses es asimétrica, no creo que la misma fue impuesta de modo autoritario. Los tesalonicenses han acordado aceptar el evangelio predicado por Pablo, su autoridad carismática y su liderazgo en la congregación. Sobre estas bases, Pablo exhorta y alimenta a la iglesia. Véase Martínez, pp. 6-7.

equipara con experticia o erudición (i.e., poder **profesional**),[9] no se centra meramente en las cualidades y los logros del líder (poder **carismático**), no es un derecho heredado (i.e., poder **tradicional**) ni mucho menos un status legal (i.e., poder **oficial**).[10] Es cierto que hay un tipo de liderazgo en la congregación que apenas parece desarrollarse,[11] y que Pablo solicita que la iglesia reconozca las funciones y credenciales divinas de dicho grupo (1 Tes 5:11-12).[12]

Con todo, no parece que el status de estos líderes les autoriza para ejercer poder **sobre** la congregación. Tampoco hay evidencia de que Pablo los haya impuesto en la iglesia. La carta no se envía siquiera a los encargados de la congregación o a un sector en particular, sino a toda la comunidad de fe en Tesalónica (1 Tes 1:1), a todos los hermanos y hermanas (1 Tes 5:27).[13] De hecho Pablo usa la segunda persona plural "ustedes" y los vocativos "hermanos/hermanas" para dirigirse a la iglesia como un todo y no a la clase dirigente.[14] La iglesia de Tesalónica da muestras de ser una comunidad de corte egalitario en la que el modelo "poder con" sustituye el modelo "poder sobre". De modo que es aconsejable seguir de cerca, aunque con espíritu crítico, los destellos de igualdad y participación que se vislumbran en esta iglesia.

Poder y vestigios de vida en el peregrinaje religioso de los tesalonicenses

La iglesia de Tesalónica es una comunidad avivada en la que el poder de sus miembros se contextualiza en hechos concretos. Esto hace pensar que la fe no se concibe como contemplación mística y personalista de la divinidad. Más bien fe y acción confluyen inseparablemente en el peregrinaje espiritual de esta iglesia. Fe para los tesalonicenses es un verbo, no un sustantivo. Fe es acto de poder y señal de vida.

9 Es decir, el poder definido como *competencia*. Cawley, p. 24.

10 Para una discusión sobre esta tipología, véase Bengt Holmberg, *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles* (Lunden: Studenlitteratur AB, 1978); también Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (New York,: The Free Press of Glencoe, 1947); Cawley, pp. 14-27.

11 En este pasaje no hay una descripción pormenorizada del oficio eclesiástico, sino referencias generales a funciones propias del personal a cargo de la iglesia. Esto indica que el proceso de institucionalización eclesiástica en Tesalónica posiblemente está en su etapa inicial.

12 Estas instrucciones sin duda legitiman el status de estos líderes y ayuda al desarrollo posterior de un modelo de gobierno más jerárquico, el cual vemos ejemplificado en las epístolas pastorales.

13 La imagen de la iglesia como una unidad o un todo salta a relucir en el título "modelo" (en singular) (1ra. Tes. 1:7) y en la expresión "espíritu, alma y cuerpo" (1ra. Tes. 5:23).

14 La palabra *adelfoi* se aplica tanto a hombres como a mujeres (e.g. 1:4; 2:1,9,14,17; 3:7; 4:1,10,13; 5:1,4,12,14). Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), p. 16. Sin embargo, en su forma gramatical el término todavía retiene la estampa de una sociedad androcéntrica y patriarcal.

A. El poder como metanoia: reorientación radical del curso de la vida

La primera señal de poder y vida en esta iglesia toma lugar en su experiencia de conversión e incorporación a la comunidad de Cristo (1 Tes 1:9-10).[15] Primeramente Dios, en un acto de poder soberano, elige a los tesalonicenses para tener comunión con El/Ella (1 Tes 1:4; cf. 2 Tes 2:13-14). Posteriormente, el evangelio hace su entrada en Tesalónica como evento en el cual el poder de Dios y el trabajo de los apóstoles se juntan. La evangelización es un esfuerzo de grupo. (1 Tes 1:6; 2:1-2,13; cf. Hechos 17:1-9).

En medio de hostilidades, el mensaje de liberación llega no como información religiosa (1 Tes 1:5a), sino como un acto sin precedentes. El evangelio se predica bajo el respaldo de otras fuentes de poder:[16] los milagros, la acción del Espíritu de Dios, y una fuerte convicción sobre la veracidad del mensaje (1 Tes 1:5b).[17] La predicación del evangelio en Tesalónica llega con toda la potencia de lo alto para marcar el inicio de la vitalidad que ha de caracterizar el ministerio posterior de esta iglesia en la sociedad greco-romana.[18] Es sencillamente la chispa que enciende la llama de un recorrido de fe en el poder de Dios, y adornado por la consagración a Cristo, los principios del evangelio, y el compromiso con el ser humano. La evangelización de Tesalónica es un evento de extraordinaria magnitud que a su vez es premiado por profesiones de fe por parte de muchas personas. En un acto de poder, los tesalonicenses reciben a Jesús como dueño absoluto de sus vidas (**kyrios**) (1 Tes 1:6,9; 2:12-13).

Pero como cosa curiosa, se convierten a la nueva fe en medio de brutales presiones sociales (1 Tes 1:6a; 2:14;3:3-4).[19] Volverse al evangelio no es entrar en un jardín de rosas; implica un alto costo humano. Sus compatriotas de pronto

15 Dentro de un contexto más amplio, la conversión cristiana implica ayudar al necesitado y abandonar las prácticas que oprimen al prójimo. Véase Aquiles Ernesto Martínez, "Metanoia y Misión", *Boletín teológico* 37 (1990): pp. 57-68.

16 Tanto el mensaje verbal de Pablo como las señales divinas formaron parte de la predicación paulina. Véase Charles A. Wanamaker, *The Epistles to the Thessalonians: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), p. 79; Ernest Best, *First and Second Epistles to the Thessalonians* (London: Harper & Row Publishers, 1972), p. 75; I. Howard Marshall, *1 and 2 Thessalonians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), pp. 53-54. Esto es reforzado por el sentido contrastante de la expresión "no sólo ... sino también ..."

17 La palabra *pleroforia* (certidumbre) subraya la convicción que Pablo y sus compañeros tenían sobre la veracidad y confiabilidad del evangelio y sobre su condición como transmisores humanos de este mensaje. Best, p. 75; Wanamaker, p. 79; Marshall, pp. 53-54. Este significado es acentuado por la palabra *polle* (plena).

18 Los vv. 6-10 explican en qué sentido el ministerio de Pablo en Tesalónica fue exitoso (v.5).

19 En 1ra. Tes. se habla de tres fuentes de aflicción: los judíos (2:15), los gentiles (4:5) y Satanás (2:18; 3:5).

se transforman en enemigos acérrimos y en opresores (1 Tes 2:14). Sin embargo, Dios no los desampara.

Para compensar la magnitud de este sufrimiento, el Espíritu Santo equipa a la iglesia con gozo sobrenatural para soportar la crisis existencial (1 Tes 1:6b).[20] El poder de Dios los ayuda a resistir la persecución y los vituperios. Al sufrir de esta manera, la comunidad adquiere un status de prestigio dentro de la comunidad cristiana universal. Pablo los honra con el título de "imitadores" del Señor, los apóstoles y las iglesias de Judea (1 Tes 1:6; 2:14).

Como cosa paradójica, sufrir por el evangelio es ahora señal de bendición. La comunidad acepta el evangelio no como invención humana sino como mensaje divino, y esta convicción sin igual los prepara para resistir los golpes de la sociedad (1 Tes 2:13), y para vivir una vida triunfante aún después de su conversión al Cristianismo (1 Tes 2:14; cf. 3:3-4). Recibir el evangelio como "la Palabra de Dios" les da la energía para ser modelos de fe a otros cristianos en Macedonia y Acaya (1 Tes 1:7). Esa misma Palabra sigue obrando en la iglesia con efectividad (1 Tes 2:13).

Si bien es cierto que la conversión de los tesalonicenses es motivo de escándalo para muchos de sus compatriotas griegos, también es cierto que este cambio impacta positivamente a muchos de sus vecinos. Al verse confrontados con el poder del evangelio, los tesalonicenses deciden **reorientar** el curso de sus vidas, poner su fe en Jesús como **kyrios**, ser parte de una nueva comunidad, y conducir sus acciones a la luz de esta decisión y de las nuevas exigencias (1 Tes 1:9-11).[21] Lo que es más, los tesalonicenses toman la resolución de convertirse en cristianos dispuestos a afrontar las consecuencias. Algunos de los habitantes de Macedonia y Acaya son testigos oculares de la asombrosa metanoia de esta iglesia.[22] Estos cuentan que, por un lado, los tesalonicenses dejan atrás "los dioses falsos y muertos";[23] y por el otro, se vuelven al "Dios vivo y verdadero" con la finalidad de servirle (1 Tes 1:9a).[24]

20 La frase hace hincapié en la fuente de esa alegría: "con el gozo que viene del Espíritu Santo."

21 La idea es que la comunidad en pleno se volvió a Dios (cf. 2da. Cor. 3:16).

22 El pronombre *autois* es enfático (ellos mismos) y se refiere a la gente de Macedonia y Acaya (1ra. Tes. 1:8). Su testimonio puede ser una indicación de que la conversión de los tesalonicenses se debe en parte al ministerio eficaz de Pablo en Tesalónica (1ra. Tes. 1:9).

23 Esta es una implicación semántica del contraste entre la frase "de los ídolos" y "al Dios vivo y verdadero."

24 *Epístrefo* (equivalente griego del verbo hebreo *shub*) denota la acción de volver a Dios. En contexto religioso, este normalmente involucra el abandono de la inmoralidad y el acercamiento a Dios. Véase, Martínez, "Metanoia y Misión", pp. 62-63.

Conversión y servicio son dos actos concurrentes; no se puede concebir uno sin el otro. Dentro del marco de las prácticas y creencias greco-romanas, esto se considera traición y rechazo rotundo de la cultura. Esta es una de las razones por las cuales los tesalonicenses son hostigados. No obstante, unirse al Dios cristiano, por medio de Jesús, es compensado por una fuerte dosis de esperanza en el reencuentro con Cristo al final de la historia y en el juicio en contra de los malvados, aquellos que les oprimen (1 Tes 1:10).

A pesar de las affliciones que tienen que soportar, la metanoia de los tesalonicenses es marcada por un profundo sentido de dirección y expectativa. Como veremos más adelante, la transformación que la comunidad ha experimentado no la paraliza o la abstrae del mundo circundante. Ser discípulos de Cristo no les hace ser indiferentes para con sus responsabilidades éticas. Su fe ahora se nutre y camina a la luz de la esperanza en el regreso triunfante de Jesús. Sin embargo, esta visión del futuro no les hace olvidar su compromiso terrenal dentro y fuera de la iglesia. Por el contrario, les da una nueva motivación para seguir adelante como representantes de la fe que milita y no se amilana. Tesalónica hace caso omiso al complejo de minoría.

B. El poder como kerigma: anuncio del evangelio

Los tesalonicenses experimentaron un giro de ciento ochenta grados. Pero esta experiencia sólo marca el comienzo de una vida nueva en el poder del Espíritu. Luego de esta metamorfosis sin precedentes, la recién nacida congregación continúa dando evidencias de vida y poder. De una iglesia arrepentida ésta pasa a ser una iglesia **kerigmática**. Con la dinamita del Espíritu, la iglesia ahora predica su fe y la energía transformadora del Señor a otras personas. En otras palabras, superando la tentación de caer en el anonimato, la negligencia, el aislamiento, el encierro o el silencio, la iglesia echa mano de su habilidad para hablar. Opta por no reprimir su más preciado tesoro: su capacidad para compartir la Palabra. Gracias a este acto de poder, las provincias de Acaya y Macedonia son saturadas con el evangelio (1 Tes 1:7-8),[25] acción que les hace merecedores del título "modelo de fe" (1 Tes 1:7).[26]

El ministerio de los tesalonicenses es tan eficaz que Pablo les felicita y confiesa que prácticamente los apóstoles no necesitan hablar de la fe en las regiones donde los tesalonicenses han predicado. Igualmente, otros creyentes dan

25 La frase "en todo lugar" (1ra. Tes. 1:7) pudiera tomarse como una "exageración" por razones de énfasis y persuasión (hipérbole). Sin embargo, el comentario de Pablo es prueba fehaciente de que la iglesia tomó muy en serio la predicación del evangelio.

26 Bauer, p. 830. La palabra *typos* (modelo) se usa en el singular ya que Pablo se refiere a *toda* la iglesia. Best, p. 79.

testimonio de las proezas de esta iglesia (1 Tes 1:9). La labor evangelizadora de la congregación ha sido todo un éxito. La manera en que el evangelio se anuncia en Tesalónica es razón de asombro, pero este hecho es mucho más significativo cuando consideramos que el evangelio se proclama allí a pesar de las acciones hostiles a manos de los gentiles (1 Tes 1:6; 2:14-16;3:3-4). Las buenas nuevas de pronto se convierten en malas nuevas para algunas personas. El ministerio kerigmático pasa a ser entonces un ministerio **profético**. Desafiando el dominio del César, la religión imperial y el señorío de otros dioses (Afrodita, Asclepio, Dionisio, Zeus, Demetrio, etc.), la iglesia proclama a Jesús como unico **kyrios.**[27] El mensaje de los tesalonicences es contra-cultura y muchos creyentes tienen que pagar por ello. La persecusión es para muchos motivo de ansiedad (cf. 1 Tes 3:2-5). Por su coraje se hacen merecedores del más alto reconocimiento: "imitadores" del Señor, los apóstoles y las iglesias de Judea (1Tes 1:6; 2:14). La iglesia de Tesalónica es sin duda una comunidad que desconoce la fe como teoría o ritual. El poder de sus miembros se deja ver en su resolución para proclamar el evangelio del reino. Ese mismo poder esta al alcance de nuestras comunidades. Por lo que es imperativo que nos levantemos del letargo espiritual que nos inutiliza y acompleja. Debemos hacer nuestra la habilidad para compartir la fuerza transformadora del **kyrios** con nuestra maltrecha sociedad. Reprimir el poder para hablar es negar quienes somos. Guardar el mensaje de redención para nosotros mismos es ser cómplices de las injusticias y el caos moral.

C. El poder como agape: solidaridad con las personas necesitadas

Aparte de ser una comunidad entregada por entero a la predicación del evangelio, la iglesia de Tesalónica entiende a la perfección lo que significa identificarse a cabalidad con "los de abajo" (1 Tes 4:9-12). Para ellos no existe separación entre "la predicación verbal del evangelio" y "las obras sociales". La opción por el que sufre es clara. La comunidad siente un profundo aprecio por Pablo y sus compañeros de ministerio (1 Tes 3:6), pero demuestra un amor muy especial para con aquellos en necesidad (1 Tes 1:3). Este afecto se materializa en obras de servicio sin distinciones o egoísmos de ninguna índole (1 Tes 4:9). La iglesia es una comunidad donde sus miembros están unidos en hermandad los unos a los otros,[28] la cual cual parece organizarse sobre la base del amor filial (1 Tes 4:9-11; 5:11; cf. 3:2). Estas expresiones de solidaridad van más allá de sus

27 Joel A. Ferreira, "Sociología da comunidade de Tessalónica", *Estudos Bíblicos* 25 (1990): pp. 14-16; cf. Martínez, "El Apóstol Pablo y la comunidad de Tesalónica", p. 10, nota #29.

28 La palabra *filadelfia* se refiere a hombres y mujeres (cf. Rom. 12:10; Heb. 13:1; 1ra. Ped. 1:22; 2da. Ped. 1:7). Hans Freiherr von Soden, "*adelfos*, etc.", *Theological Dictionary of the New Testament*, Gerhard Friedrich, ed., vol. 1, pp. 145-146 (Grand Rapids: Eerdmans, 1964); Colin Brown, "Love", *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Colin Brown, ed., vol. 2, p. 549 (Grand Rapids: Zondervan, 1979); Bauer, p. 858.

necesidades internas. Aún en la provincia de Macedonia hay personas que son objeto de la caridad de los tesalonicenses (1 Tes 4:10).[29] Su desprendida preocupación por los demás destruye las barreras de la privatización de la fe, el individualismo y el sectarianismo que muchas veces nos toma por sorpresa y se apodera de nosotros.

Es de notar que estas manifestaciones de misericordia no representan un caso aislado o fortuito. Son símbolo de un estilo de vida dentro y fuera de los contornos de la iglesia local (1 Tes 4:10).[30] Para esta congregación el amor no se confunde con dogmas, categorías filosóficas de moralidad o sentimientos romanticistas de benevolencia. El amor es cristalino y surge con espontaneidad, no como el resultado de coacciones, sentimientos de culpa o religiosidad superficial. La praxis solidaria de esta iglesia con los que sufren es evidencia de la presencia y guía de Dios mismo. Dios es su maestro. Así lo reconoce Pablo y por tanto él no necesita enseñarles nada con relación al principio escritural de amor al prójimo (1 Tes 4:9). Como buen pedagogo, Pablo sólo se limita a reforzar la conducta de la iglesia. Los elogia y anima a perfeccionar dicha práctica (1 Tes 4:10; cf 3:12), y a perseverar en hacer el bien (2 Tes 3:11). Pablo pide a Dios que el amor filial en esta iglesia sobreabunde (1 Tes 3:12-13).[31] El amor cristiano es una virtud que siempre puede perfeccionarse pues nunca se ama lo suficiente. Dentro del marco de la cultura dominante, muchas de nuestras comunidades se hunden en el dolor. En ocasiones, todo parece indicar que no hay esperanza. Diversas formas de injusticias hacen que la vida de muchos de nuestros hermanos y hermanas sea literalmente "un infierno." En una situación como esta vale la pena traer a la memoria el ejemplo de los tesalonicenses. Su modelo nos interpela sobremanera y nos llama al servicio abnegado. Nos recuerda que la lucha a favor de los desposeídos comienza en casa, es decir, en nuestras comunidades de fe (cf. Gal 6:10). De igual modo nos desafía a compartir recursos con los que poco o nada tienen en una sociedad donde imperan la abundancia de bienes y su injusta distribución. Naturalmente, como seguidores de Jesús nos corresponde amar a los marginados más allá del asistencialismo paternalista a fin de eliminar (o atenuar) las condiciones infrahumanas creadas por los sistemas sociales. Sin embargo, en esta empresa no podemos prescindir de los actos de caridad que encierto modo miden el nivel de nuestra espiritualidad. Por eso el poder expresado en obras de amor debe abarcar las consecuencias o síntomas y las causas. Nuestro proyecto

29 Actos de misericordia eran comunes en la iglesia primitiva (e.g. Hechos 2:43-47; 4:32-37). Best, pp. 171, 173.

30 El uso del tiempo presente en *poieite* (hacen) (1ra. Tes. 4:10) sugiere acción contínua, y puede ser evidencia de que la práctica del amor fraternal era un hábito en esta iglesia en el momento cuando Pablo escribió su primera carta a la iglesia de Tesalónica.

31 Pablo también les anima a vivir una vida reposada y a trabajar con sus propias manos para satisfacer sus necesidades (1ra. Tes. 4:11-12).

histórico como iglesia tiene que ser integral.[32]

D. El poder como empatía: palabras de estímulo y consolación en momentos de crisis

Para concluir, notamos que la congregación de Tesalónica se caracteriza por ser una comunidad que se identifica también con el dolor humano. Como es de esperar, no todos los creyentes en esta iglesia llevan una vida "viento en popa" pues el sufrimiento los ahoga (1 Tes 3:3-4; 2 Tes 1:4-5). Sin embargo, en momentos de adversidad, flaqueza e incertidumbre los tesalonicenses pronuncian palabras de aliento a objeto de calmar, sobrellevar o curar las heridas emocionales de los más vulnerables.[33] Pablo reconoce que en esta iglesia hay una devoción ferviente del uno para con el otro (1 Tes 5:11). La comunicación interna y la preocupación fraternal es sin duda parte del modo de vida de la iglesia. Sus miembros han encontrado la manera de hablar entre sí mismos y de fortalecerse mutuamente. El reencuentro con Jesús en la consumación de los siglos no les aliena o hace perder su sentido de responsabilidad. Por eso se animan los unos a otros con palabras de esperanza (1 Tes 5:11b): ¡Hay resurrección, veremos a nuestros seres queridos, Cristo ha de volver por su pueblo, nuestra redención está cerca, los opresores recibirán su merecido castigo! (1 Tes 4:13-18; 5:1- 11; 2 Tes 1:6-10; 2:1-12). La esperanza, y sobre todo, la esperanza en Jesús, el **kyrios**, no se pierde jamás. En su condición de pastor, Pablo aprovecha la oportunidad para exhortar a los tesalonicenses a seguir apoyándose unos a otros (1 Tes 5:11a; cf. 4:18). Además, les recuerda que deben concentrar sus esfuerzos, con espíritu paciente, en "los flojos", "los de poco ánimo" y "los débiles" (1 Tes 5:14). Pablo reitera a la comunidad que en el ministerio de asesoramiento pastoral que realizan deben servir principalmente a los que sufren más, aunque en ocasiones se tenga que ser un poco duro con los soberbios (2 Tes 3:6-15). Sin darnos cuenta, el individualismo occidental nos aleja el uno del otro, y nos hace perder de perspectiva el sufrimiento y la necesidad humana. Día a día corremos el riezgo de ensimismarnos, de endurecernos ante el dolor ajeno o de tirar la toalla ante la magnitud y crudeza de los problemas sociales. No obstante, la congregación de Tesalónica nos motiva a hacer un esfuerzo por mostrar nuestro poder para amar y servir a aquellos inmersos en la angustia por las vicisitudes de la vida terrenal.

32 En mi opinión, la caridad y el asistencialismo son dos cosas totalmente diferentes. Entiendo que, como iglesia e individuos, debemos tratar de facilitar un proceso en el que los marginados sean **sujeto** de su propia transformación. Empero, esto no descarta nuestro apoyo fraternal en el entretanto, es decir, mientras el marginado y nosotros estamos en ese proceso. Por esta razón, creo que los actos de misericordia deben formar parte fundamental de nuestra espiritualidad y misión. Contra Leonardo Boff y Clodovis Boff, *Cómo hacer teología de la liberación* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1986), pp. 31-54, quienes parecen no dar lugar a esta idea.

33 Martínez, "El Apóstol Pablo y la comunidad de Tesalónica", pp. 10-11.

Una comunidad consciente de sus habilidades hace de este ministerio una prioridad. No podemos esperar menos de nuestras comunidades si es que de veras estamos dispuestos a vivir el evangelio en su totalidad.

Resumen

La experiencia misional de la iglesia de Tesalónica pone de relieve que el poder de la comunidad es vida, y que la vida de la comunidad reside en sus propias capacidades y habilidades para ser, creer y actuar. Vemos en esta iglesia la convincente afirmación de que el poder es propiedad del pueblo de Dios, el cual puede y debe materializarse en acciones vivificantes. Tesalónica nos presenta un modelo sencillo que rechaza la negligencia e invita al trabajo. A la vez nos da un punto de apoyo bíblico para someter a juicio formas de pensamiento y comportamiento que impiden un uso más democrático del poder en nuestras comunidades. La iglesia de Tesalónica nos desafía a vivir en plenitud, a hacer uso total de nuestras capacidades para servir. Poder y arrepentimiento van de la mano pues la decisión de unirnos a Dios, tal como la de los tesalonicenses, es en sí misma un acto de poder (el poder como metanoia). La iglesia de Tesalónica igualmente nos exhorta a proclamar la Palabra de Dios en la sociedad aun en medio de la opresión. Anunciar el reino de Dios, por supuesto, supone compartir "Buenas Nuevas" para unos, y "Malas Nuevas" para otros. Así profetismo y kerigma se convierten en parte integral de la evangelización (el poder como kerigma). De la misma manera, Tesalónica nos convoca a poner en práctica una pastoral de solidaridad con los que poco o nada tienen. Creer y hablar de Jesús como **kyrios** implica ayudar al prójimo en sus necesidades cotidianas (el poder como agape). En último lugar, esta congregación nos invita a consolar y exhortar a otros en momentos de crisis (el poder como empatía). Luchar en favor de la creación de una nueva humanidad exige tomar en cuenta muchos recursos. En esta iglesia encontramos pautas de fe y misión de suma utilidad.

Un paso más allá del texto bíblico

Tesalónica es sinónimo del poder cimentado en la fuerza de voluntad de una comunidad dispuesta a vivir y a otorgar vida a otras personas. Sin embargo, pensar y vivir la fe cristiana hoy, siguiendo el modelo de la iglesia de Tesalónica, nos exige mucho más que simplemente identificar los rasgos sobresalientes de esta comunidad; trasciende el simplemente usar a esta congregación como paradigma del poder comunitario. Como latinos y latinas no podemos conformarnos con una lectura romanticista, devocional o ingenua de las dos cartas pastorales de Pablo a los tesalonicenses. Una lectura netamente académica es alienante e improcedente. Por el contrario, se requiere un **encuentro de fe** entre esos textos

bíblicos y nosotros, y entre nosotros y la realidad social (con todas sus complejidades y oportunidades). En primer lugar, ser y actuar como la iglesia de Tesalónica hoy día nos exige diseñar y hacer uso de un modelo de interpretación bíblica con personalidad propia, es decir, una manera de leer la Biblia **al estilo latino**.[34] Para desarrollar este modelo, hay que partir de un conocimiento cabal de la Biblia dentro de su contexto histórico, religioso, literario, social y político (en cuanto sea posible). Sería contraproducente obviar la centralidad y poder de las Escrituras en nuestras tradiciones religiosas. Pero a la vez este modelo debe permitirnos **discernir** el contexto social donde vivimos y **dialogar** con los textos bíblicos a la luz de las exigencias y expectativas de dicho contexto. Para tal fin hay que identificar experiencias humanas (en los textos bíblicos y nuestro contexto) que nos ayuden a trazar similitudes y diferencias de modo que podamos articular un modo de vivir la fe más cónsono con el momento que vivimos y fiel al espíritu de las tradiciones de la Biblia.

Es aquí donde precisamente nuestro horizonte, como seres históricos, y el horizonte de los textos bíblicos se fusionan para dar sentido a nuestra fe.[35] Por lo que hay que leer los textos **desde**, **con** y **para** nuestras comunidades. Por supuesto, prestar atención a lo que hay a nuestro alrededor implica, entre otras cosas, favorecer ciertos aspectos de la vida que nos afectan directamente como latinos y latinas, y que se repiten a diario más que otros. En otras palabras, hay que ser selectivos y hacer opciones en nuestra evaluación de la sociedad. Pero más que hacer hincapié en datos estadísticos sobre la realidad latina,[36] se hace necesario un conocimiento de causa de las relaciones humanas, o sea un análisis de la estructura, los mecanismos, y las consecuencias de cómo nos vinculamos y actuamos los unos para con los otros. Dicho de otro modo, se requiere conocer a fondo las dinámicas de poder.

Entre varias alternativas, podemos traer a colación por lo menos seis problemas de carácter endémico y que, a mi parecer, constituyen desafíos para la iglesia de hoy: 1) la existencia de una mayoría pobre, explotada, y oprimida por el sistema e individuos (clasismo); 2) la pretendida "supremacía" de la raza blanca

34 Esto es similar a lo que Justo L. González califica como "leer la Biblia en español". *Mañana: Christian Theology from a Hispanic Perspective* (Nashville: Abingdon Press, 1990), pp. 75-87. También Justo L. González y Catherine G. González, *The Liberating Pulpit* (Nashville: Abingdon Press, 1994), pp. 66-119. Sin embargo, este tipo de lectura implica mucho más que el aspecto socio-político. Cf. Christopher Rowland y Mark Corner, *Liberating Exegesis: The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989).

35 Este principio hermenéutico es que lo que yo llamo "*la analogía de la experiencia humana*" el cual ha servido de clave para este y mi anterior ensayo sobre el concepto de poder.

36 Véase Andy Avalos, *Latinos in the United States: The Sacred and the Political* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1986), p.2; cf. José María de Lachaga, *El pueblo hispano en USA: minorías étnicas y la iglesia católica* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1982).

sobre las demás razas, y el maltrato y exclusión de éstas (racismo); 3) la supuesta "superioridad" de la cultura blanca sobre grupos minoritarios (etnocentrismo); 4) la marginalización y opresión de las mujeres (sexismo y machismo); 5) la imposición de valores y sistemas de vida que fuerzan a grupos minoritarios a asimilarse a la cultura dominante (neo-colonialismo); y 6) la separación de los seres humanos de sí mismos, de sus semejantes, de la naturaleza y de Dios (ateísmo). Como es lógico, estos desafíos no agotan la problemática social, pero sí recopilan el grueso de la misma en la época que vivimos.[37] Así mismo, esta problemática sugiere estrategias de lectura que nos ayudan en el tratamiento de dicha problemática a partir de las Escrituras. Por eso la noción de **marginalidad**, como categoría de interpretación bíblica, es de incalculable valor pues nos permite construir puentes de reflexión entre nuestro mundo y el mundo de los textos bíblicos.

En segundo lugar, para experimentar una vida revitalizada y en el poder del Espíritu hay que tener un sentido de misión arraigado en la comunidad misma, i.e., en el pueblo de Dios, y no en un sector en particular. Sociológicamente, una iglesia sin dirección y propósito en la vida está condenada a fracasar; una comunidad sin estragegias definidas para ministrar y captar nuevas personas se muere. El sentido de misión es nervio motor de la iglesia. Pero a la par de éste sentido de misión, es indispensable cultivar plena confianza en nuestras habilidades y capacidades para "hacer las cosas", especialmente confianza en la energía que mora en el pueblo cristiano. Tesalónica nos hace pensar, mucho antes que el movimiento de la Reforma, en que el ministerio es responsabilidad y privilegio del **Laos** de Dios (el pueblo divino) y no de una casta en particular.

En tercer lugar, el sentido de misión requiere diseñar y poner en práctica ciertas pautas misiológicas (o marco de reflexión y acción) que nos permitan tratar nuestros problemas y necesidades de modo efectivo y eficaz. Toca a cada comunidad pensar su fe y decidir las estrategias específicas que deben seguirse pues las necesidades varían según cada contexto y filosofía de ministerio. De todos modos, el trabajo ecuménico es crucial para fijar un frente común. Sin embargo, a la luz del recorrido de fe de Tesalónica debemos desarrollar proyectos de misión integral en los que se le dé un sitial de honor al ministerio de la Palabra y del servicio.[38] Recordemos que la iglesia de Tesalónica ejerció un ministerio

37 Véase Ada María Isasi-Díaz, *En La Lucha, In the Struggle: A Hispanic Women's Liberation Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993); Andrés Guerrero, *A Chicano Theology* (New York: Orbis Books, 1987); Virgilio Elizondo, *The Future is Mestizo: Life Where Culture Meets* (Bloomington: Meyer Stone Books, 1988); Justo L. González, *Voces: Voices from the Hispanic Church* (Nashville: Abingdon Press, 1992); etc.

38 Véase C. René Padilla, *Misión integral: ensayos sobre el reino y la iglesia* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986); Luis Collazo, "Derechos humanos y praxis cristiana", *Apuntes* 8 (1988): p. 75; Elizondo, p. 67.

relativamente completo para su tiempo. La complejidad del mundo en que vivimos amerita acercamientos bien concebidos, sin improvisaciones y reduccionismos.

En cuarto lugar, no podemos resignarnos con reinterpretar las Escrituras a lo latino, saber con exactitud cuáles son los elementos sociales que generan los problemas que nos aquejan y cuál es el curso de acción que la iglesia debe seguir. Dichos pasos deben estar precedidos y a la vez generar en nosotros la solidaridad con "los de abajo" más allá del intelectualismo y de las paredes de la academia. Como marginados y como personas que hemos identificado la marginalidad hasta sus raíces, nos toca también identificarnos con los excluidos a través de hechos concretos.[39] Entender la Biblia y nuestra realidad social como miembros de la periferia implica militancia a favor de aquellas personas que son el blanco continuo de los patrones sociales de deshumanización. Es muy fácil decir a otros lo que deben hacer y cómo hacerlo. Es gratificante poder descubrir y explicar los misterios de la vida. Sin embargo, todas estas funciones no recojen la esencia de lo que es ser discípulo de Cristo y miembro de su pueblo. Hay que involucrarse activamente en el proyecto de liberación y transformación humana. Teologizar y comprometerse van de la mano. En último lugar, nuestro compromiso y misión en la vida necesita el toque alentador y mágico de la **utopía**. Esto es, la nostalgia por crear un mundo más humano, la añoranza por conseguir un hogar para todos, la visualización de una sociedad donde reine el amor, la paz, la justicia, la libertad, y la igualdad, y para la cual trabajamos con dedicación. Sin visión nuestro trabajo se convierte en activismo estéril y en mera filantropía.

Summary

On the basis of the equation between power properly understood and life, this article explores the power of the Gospel as it is seen in the empowerment of the Thessalonian Christians, through a careful analysis of Paul's Thessalonian correspondence. The conclusion is that in the Thessalonian correspondence power belongs to the people of God, and must be made manifest in life-giving action. The author then adds that such a historical study of a biblical text, in order to be life-giving to the community today, must relate to the life of the community in the present. This is what he calls "the analogy of human experience," which allows the Latino community to read the Thessalonian correspondence as a life-giving and life-affirming text--one which impels us to action in the present.

39 Véase Orlando Costas, "Evangelism from the Periphery: a Galilean Model", *Apuntes* 2 (1982): pp. 51-59; "Evangelism from the Periphery: The Universality of Galilee", *Apuntes* 2 (1982): pp. 75-84; Justo L. González, "Prophets in the King's Sanctuary", *Apuntes* 1 (1981): pp. 3-6; Elizondo, pp. 67-86.

Facing the Dilemma: The Case for Latin America as a Mission Field

Carlos F. Cardoza-Orlandi

Mainline Protestant churches in Latin America\Caribbean have been a major source of leadership and membership for Latino\Hispanic mainline congregations in the U.S. This dependency on Latin American\Caribbean leadership and membership has created interesting observable similarities between Latin American/Caribbean and Latino\Hispanic Protestantisms. Needless to say, there are deep and radical distinctions between both Protestant expressions. However, it seems that both Protestantisms are *primos*, "cousins," having a common heritage, and in many ways, a close development.

An example of this familiarity is its strong anti-catholic sentiment and orientation. Mainline Latin American/Caribbean Protestantism continues to be apprehensive about any Roman Catholic inclination or ecumenical conversation. Hispanic\Latino Protestantism, even when placed within an Anglo denominational structure, keeps its Protestant boundaries well defined by its anti-catholic spirit. Even more, the anti-catholic spirit is considered to be a theological criterion to be identified with being a Protestant.

As said earlier, these observable similarities point to a common heritage: the U.S. Protestant missionary endeavor to Latin America and the Caribbean in the late 19th and early 20th century. To explore the character and development of this missionary work will provide both Latin Americans\Caribbeans and Latino\Hispanics with perspectives and insights to understand our Protestant ethos.

This article explores two very thorny dilemmas of the North American mission boards: (1) the exclusion of Latin America and the Spanish Caribbean from the World Missionary Conference in Edinburgh, 1910 and (2) the rationale to re-incorporate Latin America and the Caribbean as a legitimate mission field.

The Edinburgh decision provoked serious concerns for the North American missionary boards. Many of them were already involved in extensive missionary activity in Latin America, and they were sponsoring many different programs throughout the continent. Furthermore, Protestant presence in Latin America was contributing positively, they believed, to the liberal-political projects

of the Latin lands.[1] But the decision of the Edinburgh Conference raised doubts in the minds of many leaders as well as supporters of the missionary enterprise. The legitimacy of the Latin lands as a missionary field was questioned.

The issue was so complicated that it took the North American boards six years[2] to finalize their position. I propose to discuss what I consider to be the primary stage of the missiological strategy, namely, the actions and rationale taken by the boards from 1910 to 1913, that is, those developments that led to the creation of the Committee on Cooperation in Latin America.

This article is the first part of a two-piece study which deals with this topic. The first part explores the actions, issues and context faced by leaders of the missionary boards between 1910 and 1913. The second, to be published in the near future, will analyze the missiological and cultural construction of Latin America and the Spanish Caribbean as a mission field during the same period.

The Golden Age of Missionary Work

The nineteenth and early twentieth centuries are considered the Golden Age of the missionary activity in the West. As a matter of fact, Latourette's major work, *A History of the Expansion of Christianity*, dedicates four complete volumes to this period.[3] In the introduction to the fourth volume, he says:

> As our story moves into the nineteenth century we come to the age of the most extensive geographic spread of Christianity.
>
> Now, in the nineteenth century, came a further expansion of Christianity. Not so many continents or major countries were entered for the first time as in the preceding

1 An example of the contribution of Protestantism to the liberal projects in some Latin American countries is President Justo Rufino Barrios' request to the Presbyterian Board to send a missionary to work in Guatemala in 1882. J. H. McLean, a missionary of the Presbyterian church in Santiago, Chile, commented on Guatemala and the missionary enterprise there: "Since the field was opened to Presbyterian missionaries by President Barrios in 1882, our work there has received the favor and protection of government officials from the president down, and, in this respect, has been more favored than any undertaking in Latin America," (J. H. McLean, *The Living Christ for Latin America*, [Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1916], p. 132).

2 In 1916, the Committee on Cooperation in Latin America sponsored the Panama Congress on Christian Work in Latin America, a step we consider to be the culmination of the process which we discuss in this paper.

3 Kenneth Scott Latourette, *A History of the Expansion of Christianity* (Michigan: Zondervan Publishing House, 1970).

three centuries. That would have been impossible, for on all the larger land masses of the earth except Australia and among all the numerous peoples and in all the areas of high civilization Christianity had been introduced before A.D. 1800. What now occurred was the acquisition of fresh footholds in regions and among peoples already touched, an expansion of unprecedented extent from both the newer bases and the older ones, and the entrance of Christianity into the large majority of such countries, islands, peoples, and tribes as had previously not been touched.[4]

The strength with which the missionary activity was done during this period created deep concerns for missionaries, missionary boards, and important personalities involved in the expansion of the Christian faith. The *panorama* of the Christian missionary activity was divisive, and not a few missionaries thought "that divisions among Christians were a scandal, a denial of the Faith."[5]

These concerns created the setting for the emergence of different national organizations and international gatherings that would bring together many of the missionary agencies to discuss the issues of their activity in the world. Meetings in New York and London in 1854, Liverpool in 1860, London in 1878 and 1888, and again in New York in 1900 revealed the urgency and commitment with which missionary activity was being done. On the other hand, these meetings also revealed the problems, common to many of the agencies, that had been encountered by the missionaries in non-Christian societies.

Clandestine Pressure: Latin America in the World Missionary Conference, Edinburgh 1910

The World Missionary Conference at Edinburgh in 1910 can be considered as the capstone in the historical development of all of these international missionary gatherings. The interesting, well-documented and most relevant reports of the eight commissions, the evident presence of the "younger churches,"[6] the participation of more ecclesiastical bodies, the "new sense of

4 Ibid., vol. 4, pp. 1-3.

5 Latourette, "Ecumenical Bearings of the Missionary Movement and the International Missionary Council," eds. Ruth Rouse and Stephen Neill, Vol. 1, *A History of the Ecumenical Movement* (Geneva: World Council of Churches, 1986), p. 354.

6 Although the Conference was mostly attended by Anglo-Americans and Europeans and some resistance was found as national leaders were invited, the presence of the nationals in Edinburgh 1910 (seventeen in all) was felt through public addresses, active participation in the discussions and the appointment of three of them to the Continuation Committee. Ibid. p. 359.

fellowship among the Christians,"[7] and, most important, the strategy to create a Continuation Committee[8] made Edinburgh 1910 represent the end of a first stage of missionary conferences and the beginning of a new era in the Church, the era of the International Missionary Council and, eventually, the broader Ecumenical Movement.[9]

Without disregarding the achievements of the World Missionary Conference, Edinburgh had a limitation that would impede missionary activity in the countries conceived as already "Christian," especially the Latin American continent. Latourette comments on this particularity:

> Not all missionary societies were invited. Only those were included which were operating among non-Christian peoples. Efforts to win Christians from one form of the Faith to another--as by some American denominations on the continent of Europe, or among the ancient Churches of the Near East, or among the Roman Catholics of Latin America --were not to be in the purview of the gathering. Missions whose purpose it was to hold to the Faith emigrants from Europe to other lands were not included.[10]

It is important to note that in a prior Conference held in New York 1900, Latin America (and all the other "Christian countries") were included as legitimate missionary territories. But in Edinburgh 1910, the situation changed.

What seemed at the outset, to those who had been present at the

7 Ibid., p. 361

8 Norman Goodall, *El movimiento ecuménico* (Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1970), p. 22. Comenta el autor citado: "Edimburgo 1910 no terminó en la inspiración proporcionada por sus extraordinarias sesiones. Una de las cosas que la distinguieron de otras conferencias de su tipo fueron las provisiones que tomó para asegurar la continuidad de su trabajo. Al cerrar dejó funcionando un Comité de Continuidad." (The quoted author comments: "Edinburgh 1910 did not end with the inspiration which resulted from the extraordinary sessions. The provisions taken to give continuity to its work was a distinctive element from the other conferences. A Continuation Committee was created when the Conference adjourned, [translation is mine]).

9 Latourette writes: "Edinburgh 1910 was the outgrowth and climax of the earlier gatherings through which Protestants had been drawing together in their purpose to give the Gospel to the world." He continues, "Edinburgh 1910 summed up and focused much of the previous century's movement for uniting Christians in giving the Gospel to the world." Finally, "Edinburgh 1910 was prophetic of a new movement towards the unity of the Churches. Although the question of Church union was not, and could not be, on its agenda, the potential significance of the Conference for Christian unity was not lost either on those who attended it or on outside observers," (Ibid., pp. 355, 361).

10 Ibid., p. 356.

> Ecumenical Conference at New York in 1900, a matter of deep regret turned out fortunately. At that Conference Latin America was given consideration along with all the rest of the world, but some German societies objected to the introduction of Latin America among the mission countries to be discussed at Edinburgh, on the grounds of its being, nominally at least, Christian, and because a proper use of current terminology and a truly scientific method of survey would exclude Latin America for consideration along with non-Christian lands, because of the essential difference of the problems to be considered.[11]

Among the reasons given and which are significant, there was an additional aspect to the decision of the planning committee about which Latourette makes the following comment:

> They made it possible [the exclusion of the "Christian countries"] for the German societies, sensitive about Methodist and Baptist missions in Germany, to send representatives; and for Anglo-Catholics, who looked askance at missions by Protestants among peoples of other Christian traditions than their own, to come to the Conference. The narrowing of the scope of the Conference to missions among non-Christian peoples made it possible to bring in a larger number of societies and a greater variety of ecclesiastical and theological convictions than had been represented in any previous gathering.[12]

Indeed, it can be concluded that in the Edinburgh Conference denominational issues did affect the constituent representation.

Although Latin America was not considered as part of the agenda of the Edinburgh Conference, this did not prevent some delegates of different missionary agencies from gathering and discussing missionary activity in the continent. The Conference did not restrict the delegates to consider solely work in non-Christian countries. This enabled some North American boards to send experienced delegates with knowledge of Latin America to the Edinburgh Conference. Consequently, the delegates met and discussed issues regarding this field.

11 *Report on the Congress on Christian Work in Latin America, Panama 1916 Vol 1*, Committee on Cooperation in Latin America (New York: The Missionary Education Movement, 1917), p. 6.

12 Latourette, "Ecumenical Bearings", p. 357.

The first private meeting was led by Robert E. Speer, a distinguished Presbyterian leader. The meeting created such enthusiasm that a second meeting was held. This time some of the secretaries of the mission boards were present. The results of this second meeting are recorded in the Report of the Panama Congress 1916 and read as follows:

> At this second meeting all agreed that, at some time in the future, Latin America should have a conference to do for all its mission interests what the Edinburgh Conference was doing in such a splendid way for the mission enterprise in other parts of the world. The secretaries present agreed to give their hearty support at the opportune time.[13]

The meeting also resulted in the designation of a committee that would draw up a statement for the North American churches in which the missionary activity of the "Christian countries" would be supported and the position of the North American boards (missionary societies) would be defined in relation to the misleading interpretations that the Edinburgh Conference could nurture regarding these fields.[14] Part of the statement, which was published in the leading church papers of the United States, read as follows:

> The Church must not forget that missions in the Latin and Oriental Christian countries are and long have been a legitimate part of the foreign missionary enterprise of the leading foreign missionary societies of the United States and Canada. As such they could claim the right to consideration in any World Missionary Conference. The American Societies in waiving the claim did not admit that these missions to peoples nominally Christian are not properly foreign missions and ought not to be carried on; but yielded their preference in view of the fact that foreign missions in Great Britain and in Continental Europe mean missions to non-Christian peoples, and that British and Continental societies are organized on this narrower basis. This and other facts made it clear to the American Executive Committee that if the Conference were to unite all Protestant Churches it must be on this basis; and the World Conference was restricted by the addition of the words 'to consider missionary problems in relation to the non-Christian world.' The Committee was justified in making the concession. The Conference was a

13 *Report on the Congress, Panama 1916*, vol. 1, p. 7.

14 Ibid.

> glorious demonstration of the loyalty of Protestant Christianity to Christ, of its unity of spirit, and of its purpose of active cooperation in evangelizing the world.[15]

Evidently, the North American boards were caught up in a perplexing dilemma. They considered the Latin American continent as a legitimate field of foreign mission while they acknowledged the importance of the support for the Edinburgh Conference. The outcome was interesting indeed. The importance of the Edinburgh Conference in 1910 was recognized, but the fact that "Christian countries" were ignored as legitimate missionary fields could not be denied. For the North American boards it was clear that the support of the one was not the negation of the other.

Yet, from another perspective and from the voice of Robert E. Speer, we read:

> The subject [regarding missions in Latin America] is all the more important because of its omission from consideration by other missionary conferences within the last few years. There were adequate reasons why it should not have been included within the scope of the Edinburgh Conference, but some friends of missions in Latin America regretted that they had there no opportunity of considering this work, such as came to those who were carrying on work in the Mohammedan and Pagan lands. I do not believe the work suffered from this. Probably more attention was drawn to the mission work in Latin America and more attention given to the question of its urgency than would have been the case if this mission work had been included in the general purview of the conference in Edinburgh.[16]

Whether Latin America received more attention than any other missionary field is debatable. What is clear is that the missionary enterprise was hindered. Both North American missionary leaders and Latin American Protestants felt that Edinburgh had questioned the legitimacy of Latin America as a missionary field.[17]

15 Ibid., p. 8. Extract from the statement quoted in the *Panama Congress 1916*.

16 *Conference on Missions in Latin America*, p. 9.

17 See notes 9 and 10 for proper reference.

Robert E. Speer: The Case for Missions in Latin America

In response to this situation, the Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A. published, in 1912, a simple but revealing pamphlet written by Robert E. Speer which dealt with the questions and doubts that Edinburgh had created in the North American missionary setting. The title of the pamphlet, *The Case for Missions in Latin America*, reveals immediately the central issue: "Are our missions in Latin America lands legitimate and necessary?"[18]

The pamphlet is divided into four sections. The first section deals with the immediate question. The second argues the issues of doing mission in clearly Roman Catholic countries. The third part recognizes the tensions and hostilities between Catholics and Protestant missionaries, but affirms the importance of the Protestant missionary responsibility. The fourth part briefly prescribes how to engender more support for Latin American Protestant missions.

Speer's reflection on the first question is interesting. His position is based on eight different arguments which have moral, religious, and ecclesiastical connotations:

> (1) "The moral condition of the South American countries warrants and demands the presence of those forms of evangelical religion which will war against sin and bring men the power of righteous life."[19]
> (2) "The Protestant missionary enterprise with its stimulus to education and its appeal to the rational nature of man is required by the intellectual needs of South America."[20]
> (3) "Protestant missions are justified in South America in order to give the Bible to the people."[21]
> (4) "Protestant missions are justified and demanded in South America by the character of the Roman Catholic priesthood."[22]
> (5) "Protestant missions in South America are justified because the Roman Catholic Church has not given the people

18 Robert E. Speer, *The Case for Missions in Latin America*, (New York: Board of Foreign Missions of the Presbyterian Church in the U.S.A., 1912), p. 1.

19 Ibid., p. 1.

20 Ibid., p. 2.

21 Ibid., p. 4.

22 Ibid., p. 5.

Christianity."[23]
(6) "Protestant missions are justified in South America because the Roman Catholic Church is at the same time so strong and so weak there."[24]
(7) "The Roman Catholic Church in Latin America needs the Protestant missionary movement."[25]
(8) "...evangelical Christianity is warranted in going to South America because it alone can meet the needs of the Latin American nations."[26]

By means of these eight arguments Speer defends the urgency and legitimacy of Latin America as a missionary field. His reflection can thus be summarized as follows: Protestant missions are needed in Latin America given the failure of the Roman Catholic Church to proclaim, through its religious and educational institutions, the true Christian gospel. Furthermore, Protestant missions contribute to the raising of the moral life of the people of these countries.

Speer acknowledges that Protestant missions do provoke conflicts with the Roman Catholic Church. And although he acknowledges some positive results of the Roman Church, these are not sufficient to ignore the missionary imperative. Even though Protestant missionary activity may be considered proselytism, the truth must be upheld. Speer declared:

> Most of the earnest members of the Evangelical Churches in Latin America have been devout Roman Catholics who were discontented with their vain search for life and peace. If it is said that this is proselytism, my reply is that I abhor proselytism as much as any man from one form of Christian faith to another, but the Latin American form of Christianity is so inadequate and misrepresentative that to preach the truth it is not proselytism, but the Christian duty of North American Christians both Protestant and Catholic.[27]

Thus, the first attempt to deal with this issue was taken by this prominent leader of the Presbyterian Church and its missionary board. But there was a need for additional voices, especially those in the missionary setting.

23 Ibid., p. 5.
24 Ibid., p. 7.
25 Ibid., p. 9.
26 Ibid., p. 10.
27 Ibid., p. 20.

The Final Blow: The Conference on Missions in Latin America

The long-term effects of the exclusion of Latin America as a mission field in Edinburgh 1910 can best be described in the words of Bishop W. F. Oldham of the Methodist Episcopal Church (North).

> The action of the Edinburgh Conference in excluding any consideration of missionary work in Latin lands has adversely affected the presentation of that work from our home pulpits. For it would seem on the surface that the printed omission of all such fields from a world survey of missions by an ecumenical body would indicate that the Latin missions are illegitimate or negligible. Personally I regret that a clear statement guarding against such a deduction was not made by that great assembly.[28]

In addition, the general opinion of the emerging Protestant Latin American community is expressed in Professor Erasmo Braga's book, *Pan-Americanismo: Aspecto Religioso*:

> La particularidad de la Conferencia de Edimburgo fué que la representación quedó restringida a las misiones que operaban en *tierras no cristianas*. Esto excluyó a las misiones establecidas en paises en que la religión predominante es cualquiera de las formas históricas del cristianismo. El mayor campo misionero en tales tierras es la América Latina. Esta exclusión suscitó la cuestion de la propia legitimidad de mantener las iglesias evangélicas sus misiones en este continente siendo la excepción entre las tribus de indios paganos.[29]

All these arguments regarding the legitimacy of Latin America as a missionary field developed into a third response. The time to solve the issue had come, at least for the North American boards. They took seriously the urgency of

28 *Conference on Missions in Latin America*, Foreign Mission Conference of North America (Pennsylvania: Sowers Printing Co., 1913), p. 167.

29 Erasmo Braga, *Pan-Americanismo: Aspecto Religioso*, translation from Portuguese to Spanish by Eduardo Monteverde (Nueva York: Sociedad para la Educación Misionera en Estados Unidos y Canadá, 1917), p. 82. "The particularity of the Edinburgh Conference was that the representation was restricted to the missions which were operating in *non Christian lands*. This excluded the missions established in countries in which the predominant religion was any of the historical forms of Christianity. The major missionary territory in such lands is Latin America. This exclusion brought the issue of the legitimacy of the Evangelical churches to continue the support to the missions in this continent except among the tribes of the pagan Indians." (Translation is mine).

mission work in the continent, and in March of 1913, the Foreign Mission Conference of North America, "the most representative missionary body in North America,"[30] sponsored the Conference on Missions in Latin America. Under the leadership of Robert E. Speer, the Conference dealt with the following topics:

(1) The present extent and condition of mission work in Latin America; a survey of what is being done;
(2) unoccupied fields and the unreached populations in Latin America;
(3) the Bible in Latin America, work of the Bible Societies, attitude of the Roman Catholic Church to the Bible;
(4) religious liberty and the problem of Church and State in Latin America;
(5) conditions in the Roman Catholic Church in Latin America today as compared with twenty-five years Ago;
(6) the right attitude of missions in Latin America to the Roman Catholic Church;
(7) the educational system of the Latin American countries and educational missionary work in these Lands;
(8) women's work in missions in Latin America;
(9) the problem of the native church and ministry in Latin America;
(10) special problems in particular fields, e.g., cooperation in Mexico;
(11) the moral and social problems of Latin America;
(12) lessons which the modern missionary enterprise may learn from the Roman propaganda;
(13) how to interest the church at home in the work in Latin America; and
(14) how to interest Latin America in Protestantism (Prepared for reading in the Conference but it was not possible. Included in the final document of the Conference).

Out of the fourteen topics, four (almost one third) dealt with the Roman Catholic Church in a direct way. A thorough reading of the document shows that ten of the fourteen reports discussed the problem of the Roman Church, and in one way or another, all of them mentioned it. It is evident that the controversies with the Roman Catholic Church were an important and decisive issue when discussing missions in Latin America (and are still today an issue in many circles of Latin American Protestantism).

On the other hand, social themes such as illiteracy, education, and morality were also part of the dialogue and incited controversy. As a matter of fact, the last discussion of the Conference, which was based on a statement that would be adopted by the Conference, dealt with the decision of whether to include the statistics of illiteracy and other social problems of Latin America.

30 *Report on the Congress, Panama 1916*, vol. 1, p. 8.

A sudden shift occurred regarding the closing of the discussion. The Reverend Arthur J. Brown brought up the importance of preaching the gospel and putting into perspective the moral and social problems of Latin America. While the discussion took a heated turn, others suggested the elimination of any statement that could be interpreted by the Latin Americans as pejorative towards their social life. Brown, for example, concluded that the problem of immorality was the result of their lack of the Gospel not an issue of culture.

The Reverend L. C. Barnes, of the Baptist Home Missionary Society of the Northern Baptist Convention, suggested to the Conference that the boards should "standardize certain phases of activity." He also asked about "the whole matter of cooperation" and about the possibility of the boards helping to "harmonize" the missionary "efforts" for the "common object."[31]

Immediately, Frances C. Gage, from the Y.W.C.A. addressed Barnes' concern.

> Would it not be possible to adopt a minute in regard to the sense of the meeting on this subject? I do feel that we have been talking about possibilities for two days, and we are going away without even a committee left to consider the possibility of doing better work.[32]

Barnes responded,

> Those are my sentiments. I move that Mr. Robert Speer be requested to associate, with himself, two brethren of two other denominations, to deal with this whole subject of the work in Latin America and especially with the question of cooperation, and to make any presentation they may deem desirable to the Boards.[33]

The Conference adopted the motion by Barnes. Nothing was said, nor is any reference found concerning the meetings and agreements in the Edinburgh Conference in 1910. Nevertheless, this adopted motion gave birth to a Committee named by Robert E. Speer which included L. C. Barnes, Ed F. Cook, William F. Oldham, and Mr. John W. Wood. Subsequently, the committee was designated as

31 *Conference on Missions in Latin America*, p. 189.

32 Ibid.

33 Ibid., p. 190.

the Committee on Cooperation in Latin America.[34]

Preliminary Conclusions

First, it is evident that the Edinburgh decision disturbed the North American missionary boards. The participation of these boards in Edinburgh was an important witness to the emerging missionary spirit of the time. On the other hand, the exclusion of Latin America and the Caribbean as mission fields distorted the missionary activity already in place in the continent. There was "no happy medium." Rather, the boards and missionary leadership particpated in the missionary spirit of the time without denying their missionary responsibility to the closest neighbor: Latin America and the Spanish Caribbean.

Second, the process by which the North American boards re-visited the Edinburgh decision entailed (1) a theological response to the issues of how the World Missionary Conference understood Christendom; (2) an intensive and thorough analysis of the Latin American and Caribbean context; (3) and a program, design by a committee, to provide continuity for the responses to the dilemma.

In the second part of this study we will explore the missiological construction of Latin America and the Spanish Caribbean as a mission field. The documents will speak for themselves... and we will have the opportunity to listen and judge.

Resumen

Este artículo, el primero de dos, explora las acciones, discusiones y estrategias de las Juntas Misioneras en los Estados Unidos frente a la exclusión de América Latina y el Caribe Español de la Conferencia Mundial de Misiones en Edimburgo 1910. El autor describe el dilema que enfrentan las Juntas Misioneras y líderes misioneros en tres episodios históricos donde el asunto se dilucida: la propia Conferencia de Edinburgo, 1910; un panfleto de la autoría de Robert E. Speer, distinguido líder presbiteriano en el contexto de misión; y la Conferencia de Misión sobre América Latina en Nueva York, 1913.

34 *Report on the Congress, Panama 1916*, vol. 1, p. 9.

Positions Open

Perkins School of Theology is seeking a person to fill a tenure-track position in Hispanic Christianity and Culture. Responsibilities: Teaching in the M.Div., M.T.S., M.R.E., and D. Min. curricula at Perkins and, where appropriate, in the Graduate Program in Religious Studies; scholarship that will enable theological and historical, sociological, or anthropological reflection on Hispanic life and ministries; Executive leadership of the Mexican American Program; Participation in the Perkins and Southern Methodist University faculty and community, with the responsibilities normally involved. For more information contact Dr. C. Michael Hawn, Chair Search Committee, Perkins School of Theology, Southern Methodist University, P. O. Box 750133, Dallas, TX 75275-0133.

Oblate School of Theology invites applications or nominations for the position of Academic Dean. The School, sponsored by the Missionary Oblates of Mary Immaculate, is a private, independent, and fully accredited institution (ATS and SACS) offering D.Min., M. Div., M.A. Th., and M.A.P.M. degrees. The school also sponsors two Lay Ministry Programs, one Renewal Program, undergraduate academic credit in its Pre-Theology Program and the Oblate Renewal Center. Oblate School of Theology is an equal opportunity employer. For a formal job announcement please contact Rev. Rufus J. Whitley, OMI, Interim Academic Dean, Oblate School of Theology, 285 Oblate Drive, San Antonio, Texas 78216. (Phone 210-341-1366; fax 210-341-4519).

Incarnate Word College invites applications for a tenure-track Assistant Professor position in the Religious Studies program scheduled to begin August 1996. Ph. D. required; ABDs will be considered. The candidate should have academic preparation or experience in teaching or researching issues related to the U.S. Hispanic/Latino (particularly Mexican American) religious reality. As Assistant Professor, the candidate should be able to teach various introductory courses, along with courses in the area of specialization. Applications should be sent to Dr. Mary Lou Mueller, Coordinator, Religious Studies Program, Box 127, Incarnate Word College, 4301 Broadway, San Antonio, TX 78209. IWC is an equal opportunity employer.

Hispanic Theological Initiative
Search for a Program Director

Candler School of Theology of Emory University seeks a Director of Programs for the newly funded Hispanic Theological Initiative (HTI), to begin in the late summer or early fall of 1996.

Located at Emory University and funded through a four-year grant from The Pew Charitable Trusts, the HTI will seek to enhance the participation of Latinos and Latinas in theological and religious research and teaching. It will be ecumenical in character, and will provide support for scholars in fully accredited institutions throughout the United States, Canada, and Puerto Rico. This support will take the forms of grants and scholarships as well as networking among awardees and other Latino scholars. (The first grants will be made for the 1997-98 academic year. Criteria and procedures will be made available in the fall of 1996.)

Please send nominations and inquiries regarding the position to:

Dean R. Kevin LaGree
Candler School of Theology
Bishops Hall 202
Emory University
Atlanta, GA 30322

Candler School of Theology of Emory University is an Equal Opportunity Affirmative Action Employer.